

# De Hiperea a Esqueria: escenarios posibles para la realidad política en los poemas homéricos



Gastón A. Prada

Universidad de Buenos Aires, Argentina  
gaspra\_85@hotmail.com

*Fecha de recepción: 11/4/2018. Fecha de aceptación: 18/6/2018.*

## Resumen

Este artículo tiene por objeto la exposición de las diferentes formas de comunidad que Homero presenta en sus poemas. Mediante una descripción y un análisis de las características principales de cada una de las sociedades expuestas, se sistematizan aquellas entidades políticas que se consideran más relevantes para el pensamiento filosófico-político, exhibiendo así el carácter reflexivo de tal presentación por medio de los diferentes matices y juegos de oposiciones, producido a su vez por el contraste entre los diversos escenarios posibles para el abordaje de la realidad política.

### **Palabras clave**

*poemas homéricos  
entidades políticas  
filosofía política  
comunidad*

## From Hyperea to Scheria: possible scenarios for political reality in the Homeric poems

## Abstract

This article aims to expose the different forms of community that Homer presents in his poems. By means of a description and an analysis of the main characteristics of each of the societies exposed, those political entities that are considered most relevant for the philosophical-political thought are systematized. The reflective nature of such presentation is exhibited by means of the different nuances and oppositions games, produced in turn by the contrast between different possible scenarios for the approach to political reality.

### **Keywords**

*Homeric poems  
political entities  
political philosophy  
community*

Actualmente no es algo novedoso advertir el caudal de reflexión e indagación política. Incluso los argumentos esbozados por críticos como Scully (1990) o Edmunds (1989), entre otros, para sostener que lo que sucede en un poema como *Iliada* son situaciones ‘pre-políticas’ o ‘políticas’, no debilitan esa afirmación, puesto que una reflexión política puede surgir (y muchas veces lo hace) a partir de una situación o conceptualización apolítica. Los últimos estudios de Barceló-Hernández de la Fuente (2014), Deneen (2003) y Hammer (2002), entre otros, han abierto nuevas perspectivas para el abordaje de cuestiones filosófico-políticas de la Antigüedad y en particular de los poemas homéricos.<sup>1</sup> A lo largo de la historia, la referencia insoslayable de los pensadores al poeta de *Iliada* y *Odisea*, desde la Antigüedad hasta la Ilustración,<sup>2</sup> justifica su análisis como punto de partida inevitable para la consideración de cuestiones que atañan al pensamiento político occidental. En tal sentido, el presente trabajo pretende atender a los poemas para esbozar los escenarios posibles que el poeta allí presenta para la organización de una sociedad. En este caso, he sistematizado los modelos de organización política y/o social presentes a lo largo de *Iliada* y *Odisea* que he considerado más relevantes en cuanto a la reflexión filosófico-política. De este modo y por medio de la descripción y contrastación entre cada uno de estos esquemas trazados, presentaré las diferencias y matices que el poeta exhibe en los textos considerados.

El tratamiento poético de las entidades sociales y/o políticas está estrechamente relacionado con la reflexión más prístina en torno a la organización de una sociedad. Se trata de deliberar, interna o colectivamente, sobre cuál es el modelo de ordenamiento social más virtuoso (o ideal), junto con su correspondiente ordenador político; o elaborar –a partir de experiencias pasadas o a priori– y sopesar las diferentes posibilidades considerando su factibilidad y aplicabilidad. Asimismo, no todos los modelos políticos que se presentan en los poemas constituyen un paradigma virtuoso, sino que, en la mayoría de los casos, se pretende llevar esa reflexión hacia los límites de su posibilidad, obteniendo, en efecto, la conceptualización de sociedades organizadas bajo un estado de excepción o incluso no organizadas políticamente, a partir de las cuales pueden extraerse las correspondientes derivas de su aplicación y praxis política.

Ya desde los versos iniciales del proemio de *Odisea* (1.1-3) –donde suponemos se halla condensada la esencia de la acción del poema– se coloca en el primer lugar de la proeza heroica el conocimiento en torno a diferentes ciudades y pueblos:

Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ  
 πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε·  
 πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω<sup>3</sup>

Musa, cuéntame sobre el varón de muchos ardides, que mucho  
 anduvo errante, desde que destruyó la sagrada ciudad de Troya.  
 Vio ciudades de muchos hombres y conoció su pensamiento

Es bien conocida la concepción griega de que el sufrimiento conlleva el aprendizaje y el conocimiento, cuya máxima expresión la encontramos en la tragedia ática.<sup>4</sup> En el caso de Odiseo observamos que luego de sufrir muchos males el conocimiento surge en el héroe estrecha y directamente relacionado con ese padecimiento. El último verso de nuestra cita alude a una multiplicidad de lugares y pueblos en los que se vislumbra, en efecto, la existencia de diferentes

1. A los fines de este trabajo no me adentraré en la cuestión en torno a la existencia física o histórica de Homero. Al punto tomaré a ‘Homero’ o ‘el poeta’ como término técnico para hacer referencia al autor o autores de *Iliada* y *Odisea*. Para una aproximación a la ‘cuestión homérica’ cfr. Carlier (2005), Latacz (2001).

2. Para una mirada sobre la recepción política de Homero en el Renacimiento francés cfr. Bizer (2011) y en la Ilustración cfr. Deneen (2011).

3. Todas las traducciones de este trabajo son propias.

4. Una alusión explícita a esta mirada la encontramos en el *Agamenón* de Esquilo (vv.176-84).

formas de pensamiento asociadas a su diversidad. Esto resalta el hecho, en principio elemental, de poder concebir varias formas de ver el cosmos y el microcosmos en el que cada ser humano se halla inmerso. Este microcosmos constituye el hábitat donde los hombres conviven unos con otros en determinada circunstancia geográfica y en donde esa convivencia se encuentra ordenada de algún modo. Así, en el retorno a su hogar, Odiseo va teniendo una vivencia propia e íntima de cada uno de los mundos, se podría afirmar, análoga a la de un etnólogo moderno. Es habiendo atravesado las distintas experiencias de cada pueblo y ciudad, sobre la base de un padecimiento pedagógico y un camino gnoseológico ascendente, como Odiseo llegará a Ítaca para restablecer el orden en su comunidad.

Por otro lado, la afirmación de Zeus (*Od.* 1.32-34) de que “θεοὺς βροτοὶ αἰτιώωνται” [los mortales inculpan a los dioses] de los males y que, en realidad, son los mortales mismos quienes sufren las penas “σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον” [a causa de su ceguera intelectual, más allá del destino], puede extenderse al ámbito político. Esto implica que las comunidades humanas, su organización política y social, se establecen y desarrollan por la libertad y responsabilidad del hombre. En efecto, no sería posible atribuir la virtud o vicio de una u otra sociedad a un mero determinismo divino o natural, sino que, por el contrario, su dirección y progreso se deben estrictamente a las decisiones de los seres humanos y su capacidad o ineptitud para el buen desempeño individual y colectivo en el marco social que habitan.

## Los feacios

En el canto 6 de la *Odisea* Odiseo arriba a las costas de la tierra de los feacios. Allí se describe dicho lugar como una comunidad ideal que en algunos aspectos el poeta pretende erigir como paradigma político. En primer lugar, la ciudad se presenta con un “πύργος / ὑψηλός” [excelsa torre] y flanqueada por un “καλὸς ... λιμὴν” [hermoso puerto] (*Od.* 6.262-263) y no tiene vecinos, puesto que está aislada por el mar. A su vez, Odiseo se queda maravillado de los puertos, los mercados y el lugar de reunión de los nobles, entre otras cosas de esta “πόλιν ... ἐραυνήν” [ciudad amable] (*Od.* 7.18), y se describe el palacio de Alcínoo como algo deslumbrante y ornamentado con oro por todas partes. Esta primera descripción material de la comunidad y la constante admiración que despierta expresan cierto ideal en torno a algunos aspectos geográficos y a la infraestructura que debe tener una buena sociedad. La muralla, símbolo fundamental de las *póleis*, se hace presente como el primer elemento importante que circunscribe a la comunidad a un ámbito que le es propio y separa lo exterior como ajeno.

Llamativamente, la ausencia de vecinos se presenta como algo positivo para la ciudad, puesto que un pueblo cercano implicaría una amenaza de guerra. Con el aislamiento se obtura la posibilidad de una agresión terrestre inminente y, a su vez, queda dificultado cualquier tipo de hostilidad a causa de la ubicación geográfica de la isla en medio del mar y las condiciones adversas que presenta para su accesibilidad (*Od.* 6.204). En este sentido, la ausencia de guerra y, como consecuencia, la conservación de la paz, se erigen como ideales que propician el estado de bienestar en la comunidad y con ello el desarrollo de otras actividades sociales y culturales que adquieren un valor más noble. Es en los juegos, el canto y la danza, donde se expresan los verdaderos valores y virtudes de la sociedad y no en la guerra.

Otra de las propiedades de los feacios es su autarquía. En primer lugar la sociedad feacia cuenta con cierta estratificación social donde podemos divisar a la clase política a la que se dirige el βασιλεύς [soberano] Alcínoo: “Φαίηκων ἡγήτορας ἥδ’ ἐμέδοντας” [líderes y jefes de los feacios] (*Od.* 7.136). Incluso se señala cómo está instituida la forma de gobierno feacia: “δῶδεκα γὰρ κατὰ δῆμον ἀριπρεπέες βασιλῆες / ἀρχοὶ κραίνουσι, τρεῖς καὶ δέκατος δ’ ἐγὼ αὐτός” [Doce distinguidos reyes, siendo líderes, ejecutan sobre el pueblo, y yo mismo soy el decimotercero] (*Od.* 8.390-391). En una primera lectura, y sin entrar en los grandes problemas que la cuestión suscita, podemos afirmar que se trata de una monarquía sostenida por una fuerte base aristocrática. Por otro lado, la ciudad cuenta con κήρυκες [heraldos] y αἰσυμνήται δῆμιοι [jueces del pueblo] para el dictamen de eventos culturales como el canto, la danza y los juegos atléticos (*Od.* 8.255-259). Encontramos a las δμῳαὶ γυναῖκες [sirvientas mujeres] dedicadas al telar y tareas de agricultura (*Od.* 7.103). Se trata, en efecto, de una división del trabajo donde la clase política posee influencia sobre el soberano, los hombres en su mayoría se dedican a la navegación, las mujeres son expertas en el telar, y los δμῶες [sirvientes] –hombres y mujeres– realizan todas las tareas restantes. En la especialización de las funciones, enmarcada en la estratificación social que la propicia, sumada al desarrollo de la agricultura como un elemento clave a la hora de alcanzar la autosuficiencia (*Od.* 7.110-132), Homero expresa el perfecto funcionamiento económico y social de una comunidad que puede prescindir de otras para lograr su subsistencia en un clima de paz y armonía entre los estamentos sociales.

La idealización de la comunidad también manifiesta cierto tipo de funcionamiento del orden político que aparenta no tener problemas mayores. Es el rey ἀμύμονος [intachable] (*Od.* 8.419) el que tiene el κράτος y la βίη [mando y el poder] (*Od.* 6.197) frente a todos los Φαίηκες ἀμύμονες [intachables feacios] (*Od.* 8.428). Se trata en este caso de Alcínoo quien además está casado con Arete, cuyo nombre está en clara alusión a la ἀρετή [excelencia], que representa un ideal de sabiduría y moderación.<sup>5</sup> También, a su vez, hay un consejo de magistrados o reyes de menor jerarquía que convoca o puede ser convocado por el soberano y que se congrega en el “ἡρώων ἀγορὰς” [ágora de los héroes] (*Od.* 7.44; 8.16-18). Como se puede observar en los vv. 24-43 del canto 8, Alcínoo no toma las decisiones directamente, sino que vuelca su propuesta a la asamblea que se reúne ordinariamente, buscando de este modo el consenso. Si bien no hay objeción alguna al planteo del soberano, el poema manifiesta la necesidad de que en una comunidad ideal el rey informe y explique sus decisiones al conjunto de los jefes del pueblo que, como hemos visto, son doce reyes y un décimo tercero por encima de estos es quien posee el mando soberano sobre la comunidad, como queda establecido en *Od.* 11.353 en palabras de Alcínoo: “τοῦ γὰρ κράτος ἔστ’ ἐνὶ δῆμῳ” [la mí] de quien es el poder en el pueblo].

Más allá de que la asamblea sea convocada por el soberano y ello dé lugar a pensar simplemente en una asamblea *ad hoc*, la misma se institucionaliza por la misma necesidad de su convocatoria para la toma de decisiones soberanas. A su vez, los asientos ἔδραι [llenos] del ágora (*Od.* 8.16-17) exhiben el carácter ordinario de una institución política que se desarrolla de una forma casi automática y protocolar. En este sentido, la asamblea feacia se plantea como una institución necesaria para la legitimación del ejercicio soberano como puede notarse cada vez que Alcínoo plantea en el ágora las decisiones por tomar.<sup>6</sup>

Por último, podemos atender a la cuestión de la hospitalidad de los feacios, eje que atraviesa toda la estadía de Odiseo en la isla. La misma se presenta como una ley propia de la civilización y de toda comunidad humana que

5. Cfr. Barceló- Hernández (2014:36).

6. Por ejemplo *Od.* 7.26-33, 387-391, entre otros.

guarda una estrecha relación con la justicia y la piedad a los dioses. Pues la hospitalidad es un deber que concierne a la justicia y su transgresión tiene que ver con una insolencia frente a los dioses (ὕβρις) y, a su vez, con una falta de civilización y humanidad. Es importante resaltar que la ley de hospitalidad no es algo que concierna sólo a la clase dirigente, sino que toda la población por medio de sus jefes debe hacerse cargo de los dones del hospedaje frente al extranjero.<sup>7</sup> En este sentido, la ley que hace justos y piadosos a los hombres es de carácter público (*Od.* 8.387-397) y pertenece a toda la comunidad como resalta Alcínoo (*Od.* 11.352-353): “πομπή δ’ ἄνδρεςσι μελήσει / πᾶσι” [esta] tarea interesa a todos los hombres].

7. Cfr. Barceló- Hernández (2014:36).

## Los Cíclopes

En la corte de los feacios Odiseo relata sobre su visita errante a la tierra de los cíclopes. Allí se describe el tipo de vida de unos seres monstruosos que habitan una isla alejada de todo contacto humano. Como el poeta menciona al comienzo del canto 6 de *Odisea*, los feacios, antes de convertirse en los soberanos de la isla de Esqueria, también convivían con los cíclopes en la tierra llamada Hiperea. En este contexto los cíclopes se presentan como el polo opuesto a la comunidad de los feacios. No es casual que el relato sobre los cíclopes no aparezca antes de la llegada a la tierra feacia (cronológicamente la antecede), ya que tiene la pretensión filosófico-literaria de contrastar la forma de vida de estos seres monstruosos en el seno de la sociedad ideal de los feacios.

En primer lugar, a diferencia de estos últimos, los cíclopes son seres “ἄθεμίστων” [sin ley] (*Od.* 9.106) y “οὐτε δίκας” [sin noción de derecho] ni “θέμιστας” [justicia] (*Od.* 4.215). A su vez, “cada cual θεμιστεύει [legisla] sobre su esposa y sus hijos sin más y no tiene cuidado de los otros” (*Od.* 9.115). No tienen piedad por los dioses, pues “οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν / οὐδὲ θεῶν μακάρων...” [los cíclopes no se cuidan de Zeus que abraza la égida ni de los dioses bienaventurados] (*Od.* 9.275-276). Tampoco se dedican a la agricultura y, en rigor, a ningún tipo de labor productiva propiamente dicha.<sup>8</sup> Por otro lado, una característica fundamental es que no tienen trato con otros cíclopes, es decir, no tienen vida social comunitaria, así como tampoco la noción o la conciencia de lo que ella significa e importa.<sup>9</sup>

Con este relato fantástico el poeta plantea un escenario donde pretende exhibir que las leyes y la justicia tienen un rol fundamental en la configuración del espacio político humano. A su vez, se trata de una vida asocial donde cada uno es soberano de sí mismo y no obedece ni se relaciona con ningún otro par. Esto, lejos de presentarse como una autosuficiencia o un rasgo positivo, se muestra como una forma de vida salvaje y, sobre todo, monstruosa, perversa. La falta de conexión con sus pares que observamos en Polifemo, ya que “οὐδὲ μετ’ ἄλλους πωλεῖτο” [iba y venía sin otros [cíclopes]] (*Od.* 9.188), esta atomización o aislamiento de estos seres (que se encuentran muy lejanos al momento del auxilio pedido por el cíclope ante el ataque de Odiseo),<sup>10</sup> impide cualquier tipo de progreso. Estos seres no pueden acceder a otras islas llenas de recursos, ni conocer otras ciudades, puesto que, al no haber división del trabajo en el marco de un tejido social donde los habitantes se relacionan y desarrollan virtuosamente (como en el caso de los feacios), no logran generar los recursos humanos ni las fuerzas productivas para poder afrontar tales empresas. Sin embargo, esto tampoco es algo que les interese a los cíclopes. La falta de ambición y progreso es otra de las características que expresan su salvajismo y animalidad.

8. Se nos ha objetado que los cíclopes de hecho realizan este tipo de labores, dado que pastorean, fabrican queso y utilizan el fuego. Sin embargo, este tipo de labores ganaderas elementales no son estrictamente hablando ‘productivas’ en un sentido fuerte, sino propias de una economía de subsistencia muy básica. Los cíclopes no construyen murallas, naves ni edificios de ninguna clase, no tienen artesanía y (a pesar de lo que se sugiere en otra parte de la tradición, como por ejemplo en Hesíodo, *Teog.* 140, donde los cíclopes le fabrican el trueno y rayo a Zeus) no desarrollan ninguna actividad demiúrgica (esto es, canto poético, herrería, adivinación, etc.).

9. Se puede objetar que la primera reacción de Polifemo ante el ataque de Odiseo es pedir ayuda. Debe notarse, sin embargo, primero, que los otros cíclopes de hecho no responden a este pedido (aunque esto podría atribuirse al engaño de Odiseo) y, segundo, que pedir ayuda en una situación crítica no implica una conciencia comunitaria en sentido político (también los animales gregarios expresan dolor y otras emociones para convocar a sus grupos, y ciertamente eso no los hace ζωοί πολιτικοί). Obsérvese también que hablo de ‘vida social comunitaria’, lo que no excluye la posibilidad de que a veces los cíclopes tengan cierto contacto (ya que viven en un mismo espacio geográfico), pero ello no implica una relación comunitaria en sentido político.

10. Este sentido de lejanía que se presenta aquí es análogo al sentido de dispersión ‘social’ que presentan los cíclopes, señalado más arriba. En este episodio del pedido de ayuda ningún otro cíclope se acerca, el diálogo que se entabla entre Polifemo y los demás es desde el lugar propio en el que cada uno se mantiene sin abandonar y no hay, en efecto, un espacio común.



Del mismo modo, a los cíclopes tampoco les importa el cuidado de los otros (*Od.* 9.115). La falta de todo sentido político y conciencia de necesidad del par impide la realización de la vida en comunidad, contraejemplo de la concepción política de los feacios, donde el sentido de pertenencia colectiva quedaba cabalmente expresada en la armonía de los estamentos sociales y en la participación de la ley (sobre todo de índole moral) de hospitalidad entendida como un deber comunitario.<sup>11</sup> Y es precisamente de esta ley de la cual el cíclope Polifemo carece, y en eso reside su máxima perversión. Pues la misma queda manifiesta en la ironía de Polifemo al concederle a Odiseo el ser devorado en último lugar como manifestación de hospitalidad (*Od.* 9.369-70).<sup>12</sup>

11. De modo opuesto, Antístenes realiza una interpretación en torno a la exposición homérica sobre el país de los cíclopes que difiere de la lectura tradicional. El filósofo cínico ubica el paradigma político en el país de los cíclopes, considerando como algo virtuoso todos los rasgos que aquí se han presentado en sentido negativo. *Cfr.* Mársico (2014).

12. Nótese que los cíclopes no son cualitativamente diferentes de los itacenses o los feacios, sino cuantitativamente diferentes. Si fueran meros animales, la oposición perdería sentido: es porque poseen características humanas o humanoides que su salvajismo puede contrastarse con el de otras comunidades. Así, la perversión de la conducta hospitalaria de Polifemo mencionada más arriba no sería tal si el cíclope fuera del todo incapaz (como un león o un lobo) de entender la ley de la hospitalidad.

13. Utilizo el término 'campamento' para contrastar con 'ciudad'; el lugar es un dato fundamental para el reconocimiento de una comunidad política. Si bien en general el término usado para referirse al conjunto de los aqueos es *στρατός*, la idea espacial de campamento que se deduce del contexto de la *Ilíada* es más apropiada a los fines conceptuales que se pretenden desarrollar en este contexto.

## El campamento aqueo<sup>13</sup>

El campamento aqueo es presentado por el poeta como un conjunto de diferentes grupos étnicos mancomunados por una empresa común: poner sitio a la ciudad de Troya. Se trata de un colectivo que conforma una nueva entidad política compuesta por varios reyes que tiene a Agamenón como el jefe principal de la expedición. Sin embargo, su poder no es absoluto y depende en gran medida de la aprobación y legitimación del resto de los jefes del campamento que representan a las diferentes comunidades llegadas de toda la Hélade para la conquista de Ilión. Pues, si bien puede notarse una jerarquía mayor en Agamenón con respecto a los demás, los límites de su poder pueden advertirse notoriamente en el conflicto desatado con Aquiles y la constante e ineludible convocatoria de la asamblea para la resolución de conflictos y toma de decisiones. Además, la autoridad del soberano argivo y sus decisiones son cuestionadas constantemente a lo largo de *Ilíada*.

Por otro lado, el estado de excepción impuesto por la guerra no impide las prácticas de culto a los dioses mediante ofrendas y sacrificios, e incluso la erección de altares en las costas troyanas. El campamento contiene un ágora como núcleo político en donde se reúne la asamblea<sup>14</sup> y donde no sólo se discute sobre las decisiones políticas, sino también sobre cuestiones culturales y de interés general para toda la comunidad que subsisten a pesar del contexto anómalo presentado la empresa bélica.<sup>15</sup> Los asuntos desplegados en el ágora van desde los códigos religiosos, rituales expuestos por los representantes del poder religioso, como es caso del adivino Calcante (*Il.* 1.93-100), hasta la evocación de un pasado mitológico por parte de algunos personajes como los ancianos Fénix (*Il.* 9.434-605) y Néstor (*Il.* 1.244-273), e incluso el mismo Agamenón (*Il.* 19.91-144). Asimismo, la ejecución política comporta cierto grado de institucionalidad de carácter excepcional, expresada en la dinámica asamblearia del ejército aqueo, cuya aceptación y legitimación es dada por la mayoría.

El conflicto de intereses entre Aquiles, marcado por una gran legitimación popular, y Agamenón, aparentemente legitimado institucionalmente como el jefe político, pone en jaque la expedición aquea, destruye la armonía social y debilita la autoridad de las decisiones políticas en las clases dirigentes, conformadas por las aristocracias guerreras e incluso en las capas sociales medias representadas por las tropas hoplitas. Éstas pretenderán, en un clima propiciado por la anarquía generada por la disputa entre los jerarcas, alzar su insubordinada voz frente al poder, como nos muestra el caso de Tersites (*Il.* 2.211-277).

La eficacia hacia el objetivo primario (la toma de Troya) se logra cuando los dos jefes resuelven su conflicto y aunando intereses obran conjuntamente

14. Según *Il.* 7.383 la asamblea se reúne junto a la nave de Agamenón. En *Il.* 11.5 es la nave de Odiseo la que se halla en el centro del campamento aqueo, y en *Il.* 11.806-808 la asamblea se celebra junto a la nave de Odiseo, rodeada de los altares a los dioses.

15. *Cfr.* Barceló- Hernández (2014:46).

para alcanzar los fines de la empresa colectiva. Otra vez, se insiste en la importancia de dar prioridad al interés general por encima del interés particular. También puede observarse la misma impronta homérica en el caso de Paris: sus deseos y fines particulares conducen al forzoso rapto de Helena, el conocido desenlace trágico y el genocidio para los troyanos, de quienes, en efecto, recibirá una fuerte condena social. En este sentido vemos que la subversión de estos órdenes (la preeminencia del interés particular por sobre el general) trae consecuencias nefastas para la comunidad: el conflicto social, la insubordinación, la deslegitimación del poder y, por supuesto, la muerte y el sufrimiento.

## La sagrada ciudad de Troya

La ciudad de Troya presenta muchas de las características propias de una comunidad política autónoma en el marco de una imponente *pólis*. Posee una gran muralla, orgullo de los troyanos, un palacio real, templos y santuarios. En el orden político encontramos un *basileús* principal (Príamo) y un consejo de ancianos, aunque con un rol aparentemente más pasivo que el que observamos en la asamblea de los aqueos. La condición de realeza de Príamo y su progenie se puede notar en la opulencia y el lujo que exhibe la morada familiar (*Il.* 6.242-250). Los troyanos, al igual que los aqueos, se encuentran en un incesante estado de excepción debido a las condiciones que impone la guerra. Esto provoca que, entre otras cosas, el accionar del consejo deba ser más expeditivo y práctico. En el canto 2 de la *Iliada* leemos:

ὦ γέρον αἰεὶ τοι μῦθοι φίλοι ἄκριτοὶ εἰσιν,  
ὥς ποτ' ἐν' εἰρήνης· πόλεμος δ' ἀλίσστος ὄρωρεν. (*Il.* 2.796-797).

Ἔκτορ σοὶ δὲ μάλιστ' ἐπιτέλλομαι, ὦδε δὲ ῥέξαι·  
πολλοὶ γὰρ κατὰ ἄστυ μέγα Πριάμου ἐπικούροι,  
ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων·  
τοῖσιν ἕκαστος ἀνὴρ σημαίνεται οἷσί περ ἄρχει,  
τῶν δ' ἐξηγείσθω κοσμησάμενος πολιίτας.  
Ὡς ἔφαθ', Ἔκτωρ δ' οὐ τι θεᾶς ἔπος ἠγνοίησεν,  
αἶψα δ' ἔλυσ' ἀγορὴν. (*Il.* 2.802-808).

Oh anciano! Para ti los discursos complicados  
siempre son gratos, como en tiempo de paz.  
Mas la guerra incesante ha despertado.

Héctor! Te encomiendo especialmente actúes de este modo.  
Puesto que muchos son aliados en la ciudad del gran Príamo  
y otra es la lengua de los demás hombres muy dispersos.  
Que cada hombre dé la señal a aquellos a quienes bien manda  
y sea el líder de ellos quien ordene a los ciudadanos  
Así habló, mas Héctor en nada ignoraría la palabra de la diosa  
y rápidamente disolvió la asamblea.

Aquí se muestra que los tiempos políticos de la guerra son diferentes a los de las épocas de paz. No hay lugar para discursos extensos ni rebuscados, en efecto, es necesario tomar decisiones rápidas y diligentes para dar una respuesta a los problemas apremiantes de la batalla permanente. Por otro lado, es Héctor quien pone fin a la asamblea rápidamente, mostrando de

este modo que el rol del consejo viene a ser más secundario –o incluso simplemente protocolar– que el que habíamos señalado en el caso de los aqueos.

Troya es presentada por el poeta como una comunidad política en estado de excepción en una situación de asedio permanente. Las jerarquías sociales entre la clase dirigente, de tinte monárquico, los jefes de menor rango –incluidos los aliados– y el pueblo, se armonizan políticamente en una gran comunidad heterogénea unida por el bien común, entendido como la conservación de la vida, la libertad y la *philía* entre individuos y diversas colectividades de todo un pueblo comandado por la sagrada ciudad. Las instituciones como el gobierno, el consejo, y el culto a los dioses, funcionan bajo el modo de excepcionalidad, cuya características principales son la diligencia, operatividad y la celeridad ante la premura de la incesante guerra. Todo ello remite directamente a una contraposición con el campamento aqueo, su enemigo, su competencia. Así, si bien ambos tienen asambleas institucionalizadas, líderes, etc., el poeta señala los matices que pueden advertirse entre ambas comunidades, problematizando, de este modo, la génesis del orden político y los efectos de las diferentes modalidades ejecutivas que desembocan en una delimitación del modelo institucional griego en estado de excepción, opuesto a uno de corte más oriental.

## Ítaca

El mayor realismo de las entidades políticas aparece con la descripción de Ítaca. Allí encontramos el entramado social más rico y complejo. La ciudad está marcada por una clara estratificación social donde se hace mención de una cantidad considerable de vagabundos y mendigos exhibiendo el carácter urbano de la sociedad. Observamos esclavos, sirvientes, algunos con nombre propio, y un protagonismo inédito en las otras entidades políticas mencionadas con anterioridad.<sup>16</sup> Según cuenta Eumeo (*Od.* 17.384-385) en la ciudad de Ítaca para los habitantes existía la posibilidad de ser μάντις [adivino], ιητήρ [médico], τέκτων [constructor] o αοιδός [cantor]. La isla cuenta también con agricultores, artesanos, una clase aristocrática ávida de poder, representada por los pretendientes, y un soberano, cuyo cargo se encuentra vacante por la ausencia de Odiseo.

La ciudad posee un importante puerto y se describe como un territorio en el que se desarrolla la agricultura y la ganadería como actividad principal, lo cual puede dar un indicio de su poderío económico. En este sentido, se relata cómo Odiseo había exigido a los laconios una deuda contraída por la exportación de cuantioso ganado en un tiempo anterior (*Od.* 21.15-19). A su vez, la descripción de las moradas palaciegas de Odiseo compuestas de numerosos sirvientes y las riquezas de Ítaca que posee el soberano expresan la privilegiada posición económica de la ciudad y probablemente su autosuficiencia.

En Ítaca funcionan un ágora,<sup>17</sup> el consejo, la asamblea y una magistratura ejecutiva de gobierno (vacante). Todas estas instituciones políticas se presentan independientes de cualquier poder exterior y deben, en cierto modo, ser legitimadas por el pueblo de la ciudad. En este sentido, aparece de modo incipiente en el poema el concepto de soberanía popular representado por la asamblea del *dêmos*<sup>18</sup> como última institución legitimadora de las decisiones políticas. En esta comunidad se presenta, entre otras cosas, aquella ley presente en las mejores y más éticas comunidades: la ‘ley de hospitalidad’. En rigor dicha ley

16. *Cfr.* Barceló- Hernández (2014:37)

17. En rigor, la asamblea no se ha reunido en ausencia de Odiseo hasta *Od.* 2.9, donde ésta es impulsada y convocada por Telémaco.

18. Un tratamiento más adecuado del concepto de *dêmos* en Homero requiere precisar algunas cuestiones en torno a su lugar en los diferentes estratos sociales de la sociedad ‘homérica’ y su deshomologación con el significado y alcance de dicho concepto en la época clásica, tarea que reviste una complejidad que excede los límites de este trabajo. Para un acercamiento al problema *cfr.* Scheid-Tissinier (2002), Haubold (2000).



no tiene vigencia en la comunidad en ausencia del soberano, cosa que puede verse en el maltrato de los pretendientes a Odiseo al llegar a su hacienda disfrazado de mendigo (*Od.* 20.291-292). No obstante la hospitalidad se mantendrá indemne en ese orden corrupto, resguardada del desarreglo moral y político dirigido por los pretendientes, en lo que el poeta considera el ideal de la fidelidad política y moral: el *subôtes* Eumeo. En ese caso, la norma no discrimina clases sociales, ya que, así como Odiseo recibía los dones hospitalarios en la tierra de los feacios en condición de rey, aquí los recibe en situación de mendigo (*Od.* 14.56-59). Esto tiene que ver con que los extranjeros y mendigos pertenecen a Zeus y lo que subyace a esa ley es la creencia de que detrás un mendigo o un forastero puede esconderse una divinidad. Otra vez, el quebrantamiento de la ley de hospitalidad –entendida como una ley de carácter divino– implica una *hýbris* hacia los dioses por parte de su transgresor.

## Pilos

En el canto 3 Telémaco, buscando noticias de su padre Odiseo, arriba a Pilos, la ciudad de Néstor, que se describe como “Πύλον ἡγαθήν” [protegida por los dioses] (*Od.* 2.308). Las “δῶματα καλά / δῶμαθ’ ... ἀγακλυτά” [bellas y magníficas moradas] (*Od.* 3.387-388) exhiben la suntuosidad de una comunidad que presenta un orden social reconocible por la paz y el sosiego –visible en los banquetes ostentosos y los ritos religiosos– en un clima de total normalidad y placidez. Allí encontramos al soberano Néstor quien se destaca por ser “μάλα πεπνυμένος”<sup>19</sup> [muy sensato] (*Od.* 3.20). Más aún, es él quien “ἐπεὶ περίοιδε δίκας ἢ δὲ φρόνιν ἄλλων / τρίς γὰρ δὴ μὶν φασιν ἀνάξασθαι γένε’ ἀνδρῶν, / ὥς τέ μοι ἀθάνατος ἰνδάλλεται εἰσοράσθαι” [conoce mejor que los demás la justicia y la prudencia, pues, por cierto, dicen que él ha conducido tres generaciones de hombres, y como un inmortal se muestra al mirarlo] (*Od.* 3.244-246). Al igual que en la comunidad de los feacios, el ágora de Pilos presenta ξέστοι λίθοι [asientos de piedra pulimentada] que denotan antigüedad de una institución que se encuentra establecida hace mucho tiempo puesto que dichos asientos se van puliendo con el uso de los ciudadanos al sentarse (*Od.* 3.404-417). Los mismos asientos aparecen en el ágora de los feacios (*Od.* 8.6) y en semejanza con ellos, la hospitalidad, como una ley natural/divina, sobresale como una nota insoslayable entre todas las características de la comunidad.

También la Esparta de Menelao, donde el contraste entre las leyes de hospitalidad propias de los paradigmas políticos homéricos (Feacia, Pilos) se hace evidente, se opone fuertemente a Ítaca; ciudad sin orden político y con una convivencia inmoral con los pretendientes. No es casual que el poeta en su narración pase abruptamente del banquete en Esparta –como modelo de actividad de la cultura y la sociedad noble– con Telémaco y Menelao (*Od.* 4.620-624) a la máxima inmoralidad de los pretendientes en Ítaca (*Od.* 4.625-631) al devorar la hacienda de Odiseo. Se trata de un contraste antagónico entre quienes comen en el banquete hospitalario, elevándose a lo ético y los que comen en la hacienda de Odiseo con una actitud execrable.

## El escudo de Aquiles

En *Iliada* 18.478-617<sup>20</sup> Homero nos presenta y describe el famoso escudo de Aquiles. Allí se menciona la existencia de dos ciudades “μερόπων ἀνθρώπων”<sup>21</sup>

19. El término también se le atribuye a otros personajes de los poemas homéricos. En *Iliada* es el caso de Antenor (3.148; 203; 7.347), Meriones (13.254; 266) y Polidamante (18.249). En *Odisea* además de atribuírsele a Néstor, queda casi relegado –y en reiteradas ocasiones– a Telémaco, aunque hay una única y leve referencia a Laertes (24.375) y Anfinomo (18.125). Con este atributo se resalta una de las virtudes del soberano que es, sobre todo, una virtud de índole política.

20. Cfr. Thibau (1986:300) quien señala que el relato en torno al escudo de Aquiles comienza a tener contenido significativo en *Il.* 18.368 cuando Tetis llega a la morada de Hefesto.

21. Para Vanderlinden (1980:98) la expresión “μερόπων ἀνθρώπων” sigue siendo un misterio, aunque para el autor no es más que una simple apelación para distinguir a los dioses de los hombres mortales.

[de hombres dotados de habla] (*Il.* 18.490), llamativa fórmula que también el poeta le asigna a la ciudad de Troya (*Il.* 20.217). En una de ellas se describe un clima festivo en el que predominan unas espléndidas celebraciones de bodas acompañadas por la música, la danza y el canto que maravillan a las mujeres (18.491-496). Para Taplin (1980:16) en este caso la intención del poeta es simplemente contrastar el estado de guerra, constante en la *Iliada*, con una situación de paz figurada por una ceremonia de bodas, sinónimo de prosperidad y optimismo. Por otro lado, en esta ciudad los “*λαοὶ ... ἄθροοι*” (18.497) [hombres en multitudes] se encuentran en el ágora clamando y discutiendo sobre qué sentencia sería la más justa en torno a un caso particular sobre la pena de un crimen. Los involucrados en el litigio reclaman un *ἵτωρ* [juez] que está representado por un consejo de ancianos sentados sobre las “*ξεστοῖσι λίθοις*” (18.504)<sup>22</sup> [piedras pulimentadas], formando un *ἱερός κύκλος* [círculo sagrado] y con cada uno de ellos portando un *σκήπτρον* [cetro] (18.497-508). Se trata de un conflicto que no puede considerarse privado puesto que asiste una multitud interesada por el mismo. Andersen (1976:14-16) ha señalado la intrínseca relación entre la ‘escena del juicio’ y el conflicto entre Agamenón y Aquiles. Pues es este último quien rechaza el pago del jefe de los aqueos (grandes riquezas de indemnización por el deshonor de haberle quitado el botín) que tenía por objeto que el héroe depusiera su ira (9.264-299). La escena descrita en el escudo no da indicios de la resolución del juicio, así como tampoco –hasta el momento narrativo presente– hay sospechas de cómo se resolverá el conflicto entre los dos líderes de la coalición aquea, desenlace que tendrá lugar en el canto 19, inmediatamente posterior la descripción del escudo.

En este sentido, observamos un nuevo escenario político: la representación del conflicto entre Aquiles y Agamenón personificada en dos ciudadanos de una ciudad en clima de paz, donde los litigios se resuelven mediante las instituciones civiles que presentan una sacralidad que les otorga autoridad soberana. El *σκήπτρον* [cetro], símbolo de la soberanía, aquí representa el poder político para juzgar en el marco civil de un ágora con fuerte protagonismo. El veredicto más justo, elegido entre todas las sentencias proferidas por los *gérontes* del ágora, implica la exigencia de un *ἵτωρ* [juez] imparcial que dirima los asuntos y litigios de orden público.

Como podemos advertir toda la escena suscita una meta-reflexión sobre el mentado conflicto. Pues ahora se plantea cómo sería posible su resolución en un ámbito civil, ya no en un estado de excepción impuesto por la guerra –donde el criterio para ejercer la soberanía podría ser la fuerza, el valor o la cantidad de súbditos entre otros–, sino en una comunidad en paz y en orden donde el *dêmos*, por medio de las instituciones, comienza a ganar participación civil. El cuestionamiento sobre cuál sentencia es la más justa interpela inevitablemente al auditorio de Homero a interrogarse sobre qué es la justicia en sí misma; un juego especular entre la multitud reunida en el ágora (en la representación poética) y el auditorio presente en el recitado del poema mismo.<sup>23</sup>

Es posible afirmar que en la descripción del escudo opera un principio de selección por parte del poeta. Como señala Taplin (1980:12), el escudo es un microcosmos, pero, más allá de esta obviedad, en él no está descrita la totalidad de un mundo que evoca cada una de las esferas de la vida y el universo. Las omisiones son parte de una selección que pretende enfatizar determinadas cuestiones. En la descripción del escudo no encontramos situaciones de pobreza ni miseria, nombres de héroes ni de lugares, así como tampoco escenas de culto religioso (más allá de la presencia de Atenea y Ares). En este sentido, el escudo actúa como un espejo del poema, especialmente recuperando el sentido épico de la acción de la *Iliada*.

22. Las mismas que encontramos en los pasajes de *Od.* 3.406, 8.6.

23. Cfr. Quinlan (2009:11), quien sostiene que el poema homérico tiene como su escenario primario las Grandes Panateneas en Atenas en el año 566 a.C., sobre un contexto de festividad civil en el que la *Iliada* ocupaba un rol importante en la reflexión político-cívica de la *pólis* ateniense.

El contenido de la descripción del escudo nos brinda una clave interpretativa para abordar el sentido del poema épico. Si el escudo es un espejo de la *Iliada* donde se refleja la *substantia* épica, debemos, en primer lugar, observar ese contenido que se revela como la síntesis del sentido de la *Iliada*. En el escudo de Aquiles podemos advertir el conflicto político en la escena del juicio, la celebración de bodas en un contexto de paz y civilidad perfecta, su contraste con una ciudad en guerra, la presencia de la agricultura y ganadería, y todo ello en el marco de un cosmos espacio-temporal representado por los astros y el firmamento como límite de lo humano (Il. 18.483-489).

Por otro lado, las armas de Aquiles no son descritas como instrumentos aterradores e intimidantes en el marco de la guerra, sino que son resaltadas en cuanto a su belleza puramente estética (18.609-613). Además, desde el momento de la hechura de las armas, el dios sabe que el mayor motivo de gloria del héroe no radica en su inigualable poder homicida –simbolizado en las armas como tales– sino en su capacidad de sentar las bases de la comunidad humana, encarnada en los motivos forjados en el escudo. La heroicidad de Aquiles no reside en su capacidad guerrera ni en la cantidad de homicidios o ciudades saqueadas en su haber, sino en la *areté* política para establecer valores comunitarios que conduzcan a la armonía social. Sin tratarse de una utopía o una comunidad ideal, las escenas de paz en esta otra expresión de comunidad política tienen el objeto de contrastar con una situación de guerra que conduce a la muerte y el sufrimiento. El contraste es una nueva invitación a la reflexión del auditorio en torno a varios pares de opuestos que son un eje vertebral en los poemas homéricos. Asimismo constituye un debate y reflexión en torno a la justicia y el procedimiento civil por medio de las instituciones políticas –con fuerte arraigo en el *dêmos*– ante el conflicto social, que no es más que un eco del conflicto político entre Aquiles y Agamenón, dentro de un juego especular desarrollado por el poeta en la descripción del escudo.

## Conclusiones

A lo largo de este trabajo se han esquematizado los lineamientos generales de los diferentes escenarios comunitarios que el poeta exhibe como posibles ordenamientos políticos en base a las diferentes formas de autoridad y ejecución de la soberanía. El caso de los feacios se presenta como un paradigma de una comunidad política ideal. La excelencia de esta sociedad, denotada por su perfección absoluta en todos los ámbitos (social, político y cultural), acerca este modelo a un arquetipo político ejemplar (que la modernidad podría señalar como utópico), recurso conceptual filosófico-político muy empleado por los filósofos de la Antigüedad<sup>24</sup> que, más allá de su posibilidad fáctica, puede presentarse como un ideal regulatorio al que cualquier sociedad debe aspirar (eutopía). Por otra parte, en las antípodas de este paradigma el poeta sitúa la tierra de los cíclopes. Se trata de una mera aglomeración de individuos que, en rigor, no puede representar una sociedad propiamente dicha y, en menor medida, una comunidad. Así, los cíclopes constituyen el contraejemplo del ideal feacio y, a su vez, su aglutinamiento de individuos disgregados, entendido como una entidad apolítica, se plantea como un ideal negativo del cual toda sociedad debe alejarse (distopía). Un acercamiento a su tipo de vida (asocial, apolítica, desinteresada del prójimo y sin preocupación por el eventual interés general de sus pares), aleja al individuo de su humanidad y lo acerca a lo monstruoso.

24. Cfr. Sargent (2000); Lens Tuero; Campos Daroca (2000).

Por otro lado, en el medio de estos polos opuestos se encuentran tres comunidades políticas en estado de excepción, dos de ellas a causa de la guerra y la otra por la acefalia provocada por la ausencia de Odiseo. En la *Iliada* tanto Troya como el campamento aqueo exhiben las peculiaridades institucionales que provoca dicho estado impuesto por la guerra y las distintas variantes y matices posibles entre uno y otro modelo político en cuanto a la ejecución de las decisiones, el valor de la asamblea y la jerarquización del mando. En la *Odisea*, particularmente, el estado de excepción representado por Ítaca se vincula mayormente a los problemas que acarrearán la ausencia de un soberano en una comunidad y el problema de su sucesión y la legitimidad del poder político.

Por último, la *ékphrasis* del escudo de Aquiles presentada en *Iliada*, junto con las bases narrativas que la sostienen, dan cuenta del sentido fundamentalmente político del poema, vislumbrando así una evidente preocupación filosófico-política en torno a las bases de la comunidad en general y, particularmente, a cierto funcionamiento de la justicia en un estado de paz.

En cuanto a la finalidad de la introducción de estos tópicos por parte del poeta, es posible afirmar que la presentación poética y, en efecto, ficcional de estas entidades políticas en el marco performativo de lo que pudieron ser sus presentaciones ante el eventual auditorio de Homero,<sup>25</sup> no pretende ser una mera descripción taxonómica de los posibles modelos de organización política y social. En todo caso el poeta busca algo más que un simple goce estético a partir de un relato ficcional. Siguiendo la interpretación aristotélica de lo que sería una buena composición poética (*Poét.* 1451a), estos modelos, expresados mediante el *épos* homérico, están regidos por la justa verosimilitud.<sup>26</sup> Esto implica que lo expuesto en los poemas no debe tener una correspondencia exacta o acercarse lo más posible a hechos reales. Al contrario, y de acuerdo con Aristóteles, para que haya un movimiento intelectual propio del alma que se conmueve, es necesario que los hechos relatados sean verosímiles. Y la verosimilitud, en rigor, no está vinculada a lo posible propiamente dicho, sino a lo que la gente cree que es posible (ἐνδόξον), según las nociones comunes con las que el auditorio eventualmente puede contar. En este sentido, tanto las caracterizaciones de Hiperea (cíclopes) como de Esqueria (feacios), junto con sus escenarios intermedios, representan hechos enteramente verosímiles mediante situaciones ficcionales (a pesar de que su contenido al lector moderno pudiese parecer puramente fantástico) que permiten superar un mero impacto estético en un contexto dado y frente a un determinado auditorio para, de este modo, dar un salto reflexivo e intelectual. Hay, en este sentido, una búsqueda de una problematización filosófica en torno a estas cuestiones que suscita la indagación en el foro interno de la composición poética y que, a su vez, interpela al receptor en torno del cuestionamiento de los temas presentados. Es pues, mediante la performance poética, que el poeta promueve una reflexión filosófico-política, dada sobre todo por el contraste, por la '*antíthesis* homérica', entre los diferentes modelos sociales y políticos verosímiles que se presentan en los poemas, donde se vislumbran y resaltan las diferencias y matices que conducen, inevitablemente, a cuestionamientos en torno a sus límites, alcances y posibilidades, propios del pensamiento filosófico-político.

25. Cfr. Nagy (2010); Dalby (1995); Kirk (1962).

26. Para una introducción al concepto aristotélico de verosimilitud (εἰκός) abordado por el filósofo en *Poética* cfr. Sinnot (2011:xi-xxxv).

## Bibliografía

- » Allen, T. (ed.) (1931). *Homeri Ilias*, vols. 2-3. Oxford: Clarendon Press.
- » Andersen, Ø. (1976). "Some thoughts on the shield of Achilles", *SO* 51, 5-18.
- » Barceló, P., Hernández de la Fuente, D. (2014). *Historia del pensamiento político griego*. Madrid: Trota.
- » Bizer, M. (2011). *Homer and the Politics of Authority in Renaissance France*. New York: Oxford University Press.
- » Dalby, A. (1995). "The Odyssey and their audiences", *CQ* 45.2, 269-279.
- » Deneen, P. (2003). *The Odyssey of Political Theory*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- » Edmunds, L. (1989). "Commentary on Raaflaub". En: Cleary J.; Shartin D. (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. 4. New York: University Press of America, 26-31.
- » Hammer, D. (1998). "The Politics of the *Iliad*", *CJ* 94.1, 1-30.
- » Haubold, J. (2000). *Homer's People: Epic Poetry and Social Formation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Kirk, G. (1962). "Audiences and occasions", *The songs of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Latacz, J. (2001). *Troya y Homero. Hacia la resolución de un enigma*. Barcelona: Destino.
- » Lens Tuero, J., Campos Daroca, J. (2000). *Utopías del mundo antiguo*. Madrid: Alianza.
- » Mársico, C. (2014). *Los filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Losada.
- » Nagy, G. (2010). *Homer the Preclassic*. Berkeley: University of California Press.
- » Quinlan, S. (2009). *The Iliad, the Athlete and the Ancient Greek Polis*. Ottawa: University of Ottawa.
- » Sargent, L. (2000). "Utopian Traditions: Themes and Variations". En: Schaer, R.; Claeys, G.; Tower Sargent, L. (eds.). *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*. New York: Oxford University Press, 8-17.
- » Sinnott, E. (2011). *Aristóteles, Poética*. Trad., introducción y notas. Buenos Aires: Colihue.
- » Scully, S. (1990). *Homer and the Sacred City*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- » Scheid-Tissinier, E. (2002). "Laos et dèmos, le peuple de l'épopée", *AC* 71, 1-26.
- » Taplin, O. (1980). "The Shield of Achilles within the *Iliad*", *G&R* 27.1, 1-21.
- » Thibau, R. (1986), "Le bouclier d'Achille". En: Decreus F. (ed.), *Hommages à Jozef Veremans*. Collection Latomus vol.193. Bruxelles: Latomus, 299-307.
- » Vanderlinden, E. (1980). "Le bouclier d'Achille", *LEC* 48, 97-122.
- » Von der Mühl, P. (ed.) (1962). *Homeri Odyssea*. Basel: Helbing & Lichtenhahn.



